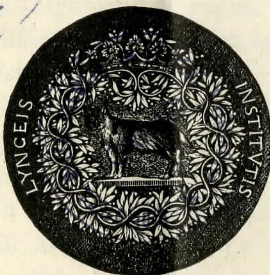
REALE ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI
Estratto dai *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche.*
Ser. VI, vol. VIII, fasc. 5-6. — Seduta del 19 giugno 1932.

LE DOTTRINE FILOSOFICHE DELLA SCUOLA DI MEGARA

NOTA
DI
ADOLFO LEVI





ROMA
DOTT. GIOVANNI BARDI
TIPOGRAFO DELLA R. ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI
1932-X



LE DOTTRINE FILOSOFICHE DELLA SCUOLA DI MEGARA

Nota di Adolfo Levi, presentata dal Socio L. Credaro (1).

Fra le cosiddette scuole socratiche minori non si può dire che quella di Megara abbia avuto particolare fortuna presso i posteri. I frammenti e le notizie che ce ne restano sono anche più poveri di quelli, in generale assai scarni, che ci informano delle dottrine dell'antico Cinismo e della scuola di Cirene. Gli scrittori antichi ricordano i suoi seguaci (chiamati prima Megarici, poi Eristici, infine Dialettici (2)) quasi esclusivamente per assegnare loro alcuni argomenti divenuti tradizionali per la sottigliezza e per le difficoltà che presentavano a chi cercava di confutarli; e gli storici moderni, seguendo l'esempio dei loro predecessori, hanno visto nell'opera di quei pensatori soprattutto il virtuosismo eristico della loro dialettica distruttrice. Lottando contro le tendenze predominanti, qualche scrittore ha, come T. Gomperz, messo in rilievo il significato e l'importanza dei problemi affrontati dai Megarici o, come il Gillespie, intuito quale fosse il valore etico (e, si deve aggiungere, religioso) della loro metafisica; ma nessuno, per quanto mi risulta, ha sospettato che da questa derivava naturalmente quella valutazione della vita che è assegnata ai più tardi rappresentanti di tale scuola e che si suole attribuire a influssi cinici; nessuno ha cercato di mostrare che alla mente di quei dialettici sottili molte argomentazioni eristiche, usate per abbattere le tesi degli

(1) Nella seduta del 19 giugno 1932.
(2) Diogene Laerzio, II, 106.

avversari, potevano apparire un mezzo di elevazione e di purificazione spirituale, mirante a liberare le anime dall'errore e insieme dal male e a rendere possibile la visione dell'unica vera realtà, identificata col sommo Bene. Si riconosce senza discussione dagli storici che il fondatore della scuola, Euclide di Megara, subì gli influssi dell'Eleatismo e del Socratismo (1); ma non si tiene abbastanza conto del valore che sempre, nelle dottrine dei Megarici, dovette possedere l'ispirazione socratica e dell'azione che essa venne ad esercitare sulle concezioni metafisiche e sui procedimenti dialettici attinti alla corrente filosofica che metteva capo a Parmenide. È vero che le divergenze fra l'Eleatismo e il Socratismo sono così profonde da fare apparire impossibile il tentativo di raccogliere le loro concezioni in un tutto solo. Infatti, il primo si era occupato della natura dell'Essere (concepito come l'Uno che è il Tutto), cioè, in un certo senso, del problema cosmologico, mentre il secondo si era disinteressato di tale questione, limitando le sue ricerche all'uomo

(1) I rapporti della filosofia Megarica con l'Eleatismo, evidenti per sè, sono attestati dalla tradizione dell'antichità; quanto ad Euclide in particolare si può ricordare, ad es., Diogene L. (II, 106), che fa pensare anche che egli abbia subito l'influsso di Parmenide prima di ascoltare l'insegnamento di Socrate. Gli stretti rapporti che lo collegano a questo sono garantiti da Platone, che nel *Fedone* (59 *c*) ricorda Euclide tra i discepoli più fidi presenti alla morte del maestro e nel *Teeteto* (142 *c*-143 *b*) menziona i frequenti viaggi che faceva ad Atene per parlare con Socrate. La notizia di Ermodoro, riferita da Diogene L. (II, 106), che dopo la morte del maestro Platone e altri Socratici si recassero a Megara presso Euclide è una nuova prova delle intime relazioni che univano questo al circolo socratico. Siccome l'aneddoto riferito da Aulo Gellio (*Noct. Att.*, VI, 10) che Euclide, per sottrarsi alla pena di morte stabilita dagli Ateniesi per i Megarici che si fossero recati nella loro città, indossava abiti femminili per visitare il maestro, dovrebbe, se vero, collocarsi nel 432/431 av. Cr., si avrebbe ragione di ritenere Euclide uno dei più antichi discepoli di Socrate. È da tempo abbandonata la opinione dello Hermann che ammetteva un così forte influsso del Megarismo sul pensiero di Platone da riconoscere nella filosofia di questo una fase megarica. Recentemente il Wilamowitz Moellendorff, *Platon*^{2} (Berlin, 1920), II, p. 23, ha invece sostenuto la tesi opposta; ma non vi è ragione di accettarla. È assai discutibile anche l'opinione del Burnet, *Greek Philosophy*, I (London, 1920), pp. 232-233, che nella *Repubblica* Platone mostri di avere subito una forte azione, positiva e negativa, del pensiero di Euclide.

e a ciò che, nel linguaggio nostro, si può chiamare la sfera dei valori umani. Inoltre la convinzione di Socrate che alla scienza si può giungere soltanto per mezzo di concetti esattamente definiti, sarebbe apparsa assurda a Parmenide, perchè essa implica la credenza nella realtà di esseri molteplici (infatti il procedimento socratico cercava spesso di derivare induttivamente concetti universali dall'esame di molti casi simili), che per l'Eleatismo rappresentavano soltanto parvenze ingannatrici. Però le affinità che effettivamente presentano le concezioni dell'Eleatismo e del Socratismo potevano giustificare, agli occhi di un pensatore che aveva subìto l'influsso dell'uno e dell'altro, il tentativo di fonderle in una sintesi superiore. Infatti Parmenide e Socrate si accordavano nel distinguere la vera conoscenza scientifica dell'opinione (δόξα). È vero che il primo riteneva questa ingannatrice per la sua stessa natura, mentre il secondo ammetteva la possibilità della sua verità e richiedeva che un processo di analisi e di chiarificazione mostrasse se essa fosse capace di trasformarsi in conoscenza scientifica; ma per l'uno e per l'altro la δόξα, per sè presa, non ha la certezza e la sicurezza che appartengono a quel sapere che è proprio della scienza. Inoltre l'affermazione di Parmenide che questa ha per oggetto l'Essere Uno, poteva apparire affine a una importante dottrina socratica. Se per l'Eleate il pensiero normale si può riferire solamente all'Essere, che è uno, per il secondo la scienza (almeno quella che, a parere di Socrate, deve essere ricercata da noi) ha per oggetto il bene vero dell'uomo, riposto nella condizione normale dell'anima sua; ora tale conoscenza determina naturalmente l'azione buona, cioè virtuosa, perchè chi la possiede non può non conformarsi ad essa nella esplicazione della propria attività; quindi tutte le virtù, come forme della condotta buona, in quanto derivano dalla conoscenza del vero bene, si riducono a una sola. Inoltre l'Eleatismo, con Parmenide e anche più coi suoi successori, aveva largamente usato la dialettica per demolire le opinioni degli avversari e principalmente con Zenone aveva cercato di giustificare le proprie teorie con la riduzione all'assurdo di quelle opposte. Questi procedimenti vennero portati all'ultimo limite di sottigliezza dagli Eristi sorti nell'ultima

fase dell'Eleatismo [1], che nella discussione cercavano ben più di ridurre all'assurdo gli avversari, costringendoli a contraddirsi, che a fare trionfare le proprie opinioni. Il procedimento che essi usavano era sempre quello di Zenone: provare l'assurdità delle premesse degli oppositori mostrando che conducevano a conseguenze contraddittorie, cioè antitetiche. Ora certe affinità si potevano trovare fra questi metodi dialettici e l'ἔλεγχος di Socrate che, convinto della propria ignoranza, non riteneva mai di poter giungere a conclusioni definitive e riusciva principalmente a mettere in rilievo gli errori e le contraddizioni dei suoi interlocutori. Certamente Socrate e gli Eristi della scuola eleatica, sebbene si avvicinassero nel respingere i lunghi discorsi oratorî in cui emergevano i Sofisti, differivano in ciò, che i secondi presentavano domande (volutamente ambigue) cui si doveva rispondere con una parola, spesso con un sì o con un no, mentre il primo lasciava che gli interlocutori svolgessero convenientemente i proprî pensieri; ma in alcuni punti notevoli sembrava che l'Eleatismo e il Socratismo si accordassero. In breve, si può dire che l'opera di Euclide consiste nello sforzo di conciliare e fondere i due insegnamenti che aveva ricevuto; infatti egli ritiene che il solo pensiero arreca la conoscenza vera la quale ha per oggetto un'unica realtà, che da una parte assume l'aspetto della rielaborazione ontologica dell'eticismo socratico compiuta nel senso del monismo parmenideo, dall'altra appare un'interpretazione etico-religiosa (derivante dal Socratismo) della metafisica eleatica. Nella confutazione delle opinioni degli avversari, Euclide, e molto più di lui i suoi discepoli, si vale di un ἔλεγχος che fa predominare il momento eristico sul socratico, ma riceve significato e valore etico dal fine cui è rivolto. Come ciò sia avvenuto vedremo tra poco.

Una notizia di Aristocle unisce i Megarici agli Eleati rispetto alla valutazione delle diverse forme della conoscenza e alla concezione della realtà: infatti, egli scrive: « Altri.... pensano che si debbono abbattere (καταβάλλειν) le percezioni sensibili e le

(1) Cfr. Platone, *Sophista*, 216 *b*. L'Eristica, quindi, non proviene nè dalla Sofistica, nè dal Megarismo, nè dal Cinismo di Antistene.

rappresentazioni e che si deve prestar fede al solo pensiero (αὐτῷ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν). Infatti cose di tale genere dissero da prima Senofane, Parmenide e Melisso e poi Stilpone e i Megarici. Perciò essi giudicano che l'essere è uno e che l'altro [dall'essere] non esiste e che l'essere nè si genera, nè si corrompe, nè si muove affatto » (1). Ciò che qui è detto in particolare dei seguaci di Stilpone (un continuatore del pensiero di Euclide) e dei Megarici in generale, si può attribuire al fondatore della scuola, perchè si tratta di dottrine identiche a quelle di Parmenide che, come si è detto, egli aveva fatto sue; così si deve supporre che, al pari di lui, abbia giustificato il proprio monismo affermando col vecchio Eleate che ciò che è diverso dall'Essere non è Essere, e quindi non esiste affatto (2). Però per l'Eleatismo originario l'Essere, pur non riducendosi allo spazio pieno (perchè vi sono forme del Non essere diverse dal vuoto), ha sempre natura corporea, materiale, perchè è un continuo indivisibile. Ma le critiche rivolte da Zenone agli avversari del suo maestro, sebbene si riferissero a grandezze estese e divisibili, si potevano ritorcere contro l'Essere Uno parmenideo, perchè per esso pure si aveva ragione di chiedere come fosse pensabile una grandezza spaziale continua, ma indivisibile. Ciò doveva indurre Euclide a tentare di superare le difficoltà sollevate dall'Uno di Parmenide attribuendogli una natura non spaziale, ma spirituale (3), quale poteva essere offerta da una rielaborazione dell'insegnamento socratico dell'unità della virtù. Soltanto di questa aveva parlato Socrate che, intendendo l'*aretè* come attività virtuosa, l'aveva ridotta al suo aspetto intellettuale, il sapere del bene: ma convinto com'era che il vero bene essenziale dell'uomo fosse quello dell'anima sua e risiedesse nella condizione normale di questa, implicitamente aveva ammesso anche l'unità del bene. E siccome l'*aretè* ha il signi-

(1) ARISTOCLE in EUSEBIO, *Praeparatio evangelica*, XIV, 17, 1.

(2) ARISTOTELE, *Met.* A, 5, 986 *b*, 27 sgg. (In DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, I4 [Berlin, 1922], 18, A, 24); ivi, B, 4, 1001 *a*, 31-*b*, 1; TEOFRASTO, *Phys. Op.*, 7: in SIMPLICIO, *Phys.*, p. 115, 11 sgg. (In DIELS, ivi, 18, A, 28).

(3) V. C. M. GILLESPIE, *On the Megarians* in « Archiv für Geschichte der Philosophie », XXIV (N. F., XVII: 1911), pp. 231-232.

ficato di perfezione, eccellenza, appariva molto facile passare dalla tesi socratica a quella dell'unità del bene, pensato come stato perfetto. Su menti dominate dal monismo eleatico, l'insegnamento socratico doveva generare la convinzione che ciò che in ambedue le dottrine è l'oggetto della conoscenza scientifica e ha sempre il carattere dell'unità, è la stessa cosa, ossia che l'Essere Uno è identico al Bene Uno (1). Ora i testi affermano che Euclide e in generale i Megarici stabilirono questa identificazione; infatti attribuiscono loro non soltanto la tesi dell'unità del bene, ma anche la negazione del suo opposto, ridotto al Non essere, al pari di ciò che è diverso dall'Essere. Secondo Diogene Laerzio « questi [Euclide] dimostrava che uno è il Bene, che è chiamato con molti nomi: ora [è chiamato] saggezza, ora Dio, e altre volte intelletto e così via; ed eliminava le cose opposte al Bene dicendo che non sono » (2). Da una testimonianza di Cicerone risulta che i Megarici consideravano il Bene uno come uguale a sè stesso, identico e perciò immutabile (3). Da ciò deriva, per l'intima compenetrazione delle due dottrine, fuse e identificate, una profonda trasformazione sia del pensiero eleatico che di quello socratico. Il Bene (che per Socrate è quello dell'uomo e risiede nell'anima sua) è elevato a essenza ontologica, anzi esaurisce in sè tutta la realtà; perciò non soltanto tutto ciò che contrasta con esso, ossia i mali e le colpe che sono offerti dall'esperienza, ma l'intero mondo della mol-

(1) È completamente inaccettabile l'opinione presentata dallo Schleiermacher e resa per qualche tempo popolare dallo ZELLER, *Philosophie der Griechen*, II, 15 (Leipzig, 1922), p. 251 sgg. e note, che, identificando i Megarici con οἱ τῶν εἰδῶν φίλοι del *Sofista* (246 *b–d*; 248 *a*), distingue nella loro filosofia una prima fase in cui avrebbero accettato una molteplicità di νοητὰ καὶ ἀσώματα εἴδη (246 *c*) e una seconda rigorosamente monistica. I testi antichi ci parlano del Megarismo esclusivamente come di un monismo derivato da Parmenide, sicchè la prima fase pluralistica della loro dottrina è una ricostruzione fatta dallo Zeller per difendere l'ipotesi che egli sosteneva da una obbiezione che si presentava da sè al lettore.

(2) II, 106: οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων.

(3) *Acad. pr.*, II, 42, 129: [Megarici] « qui id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper ».

teplicità e del divenire (che per la contrapposizione in cui si trova con l'Essere, si deve pure considerare la negazione di questo) è un Non essere, ossia è pura parvenza ingannatrice, suscitata dal senso, cui non corrisponde alcuna realtà. D'altra parte l'Essere Uno di Parmenide, perduta completamente la sua natura spaziale, cessa di essere una realtà corporea continua e indivisibile per assumere l'aspetto di una sostanza spirituale pensante. Ora se quell'Essere è la somma perfezione, ossia è il Bene, può essere chiamato sia Dio che intelletto; è la suprema intelligenza divina sempre uguale a sè stessa, ingenerata imperitura, immobile, immutabile. (Così, del resto, il Megarismo ritorna alla intuizione etico-religiosa del precursore dell'Eleatismo, Senofane). E allora si potrà identificare il Bene, che è Dio o il suo intelletto, con la saggezza o sapienza suprema, con l'atto immutabile con cui il pensiero divino conosce sè stesso nella propria perfezione. Questa interpretazione della metafisica megarica, offerta nei suoi tratti essenziali dal Gillespie [1] (che opportunamente vi scorge un precedente del Dio aristotelico, che è νόησις νοήσεως, pensiero che contempla sè stesso), appare la più adatta a spiegare le testimonianze antiche. Dal punto di vista socratico, si poteva fare consistere la virtù nel sapere se la si intendeva come attività razionale, non già se le si dava il significato di una *aretè* che, in quanto perfezione, è identica al bene che è l'oggetto di quella conoscenza [2]. Ma quando, coi Megarici, si identifica il bene con la mente divina che contempla sè stessa, si può dire che esso è uguale alla conoscenza che Dio ha di sè intendendo la propria perfezione. Le cose però apparivano diverse quando si passava da Dio all'uomo, anzi alle molteplicità degli individui umani che, in forza delle proprie dottrine metafisiche, il Megarismo doveva ridurre a parvenze ingannatrici, ma coi quali era costretto a fare i conti quando scendeva dalla pura teoria alla vita e alla condotta, per offrire le norme della valutazione etica. Infatti, come l'Eleatismo riduceva a un oggetto della δόξα illusoria il mondo dell'esperienza,

(1) Studio citato, p. 221.

(2) Per Socrate la virtù come conoscenza del bene essenziale è bene in quanto è mezzo che rende possibile il conseguimento di quel fine.

perchè molteplice e mutevole, ma non diceva, nè poteva dire, come sorgesse tale δόξα, perchè il suo monismo razionalista non lasciava posto per quei soggetti individuali che sono la condizione necessaria della sua apparizione, cioè dell'errore, così il Megarismo, che risolveva tutta la realtà nell'Essere uno = Bene = Dio = Intelletto, non era capace di dar ragione della parvenza, sia pure ingannatrice, degli individui umani e della credenza errata che li induce ad ammettere l'esistenza di esseri diversi dall'Uno, ossia di ciò che, differendo dal Bene e perciò opponendosi ad esso, è male. Le dottrine espressamente attribuite ad Euclide includono in modo necessario conseguenze etiche che, almeno nei concetti direttori, si collegano a quelle che le antiche testimonianze assegnano a Stilpone. La metafisica di Euclide doveva infatti mirare a liberare l'uomo dalla preoccupazione di tutte le cose particolari, mostrando che il valore che egli attribuisce ad esse per ciò che riguarda la sua vita è una pura illusione, perchè tali cose non posseggono realtà. Chi si convincerà davvero che esiste esclusivamente l'Essere Uno, il Bene, Dio, si sforzerà di liberarsi da tutti i pensieri che non si riferiscono ad esso e tenderà con tutta la propria energia verso quell'unico oggetto, per averlo sempre presente alla mente. Così la scienza diventa la più alta virtù, etica e religiosa insieme, perchè arreca all'uomo tutta la perfezione di cui è capace l'anima sua e insieme lo rende felice in quanto, liberandolo dalla opinione errata che accorda realtà a cose che non esistono, purifica il suo spirito dalle perturbazioni che questa credenza produce. Un importante testo di Cicerone, che riceve luce dalle premesse metafisiche del sistema, afferma infatti che per i Megarici il bene (dell'uomo) risiede nella conoscenza del vero (1), ossia del Bene, inteso come l'Essere Uno, Dio. A sua volta, questa notizia chiarisce le teorie che Seneca attribuisce a Stilpone: il saggio deve bastare a sè stesso e perciò non deve avere bisogno di amici; deve, non soltanto essere superiore a ogni bisogno, ma non avvertirlo nemmeno; quindi per lui il

(1) *Acad. pr.*, II, 42, 129: « a Menedemo autem... Eretriaci appellati; quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur. Illi [Megarici] similia, sed, opinor, explicata uberius et ornatius ».

sommo bene è l'imperturbabilità dell'anima (1) (in quanto insensibilità, indifferenza). Abitualmente gli storici vedono in questa esaltazione della ἀπάθεια l'effetto di influssi cinici. Secondo lo Zeller l'indipendenza del saggio da ogni cosa esterna, la sua mancanza di bisogni (cioè il principio direttore del Cinismo) è l'ideale di Stilpone (2); le sue norme etiche fondamentali sono schiettamente ciniche (3). Ma effettivamente esse provengono in modo diretto dalle concezioni metafisiche del fondatore del Megarismo, perchè se tutto ciò che non è il Bene, Dio, non è l'Essere e perciò non ha realtà, il saggio non deve nemmeno avvertire i dolori che prova chi, dominato dall'errore, crede che esistano parvenze senza consistenza; quindi non deve neanche provare bisogni (perchè non si può abbisognare di ciò che non esiste). Non occorre affatto rivolgersi alla morale cinica per dar ragione di un atteggiamento etico che è la conseguenza naturale delle intuizioni ontologiche di Euclide. La affermazione che l'etica di Stilpone dipende dal Cinismo deriva dall'opinione (accolta comunemente dagli storici) che la scuola megarica in generale si sia disinteressata dei problemi morali e che perciò egli, essendosene occupato, si sia scostato dall'esempio dei suoi predecessori (4). Ma quella opinione, sebbene facilmente si presenti

(1) *Epist.*, 9, 1: « An merito reprehendat in quadam epistula Epicurus eos, qui dicunt sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere, desideras scire, hoc objicitur Stilponi ab Epicuro et iis, quibus summum bonum visum est animus impatiens ». Ivi, 3: « hoc inter nos [Stoicos] et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum, ne sentit quidem ».

Scrittori antichi come Plutarco e Diogene Laerzio, narrano vari episodi che mostrano come nella vita Stilpone si conformasse a questo ideale di impassibilità: v. ZELLER, *Philos. der Griechen*, II, 1⁵, pp. 273-274 e note.

(2) Op. cit., p. 274.

(3) Op. cit., p. 273.

(4) Così lo ZELLER scrive (op. cit., p. 273): « Gli altri Megarici si consacrarono con unilateralità teoretica a una dialettica cavillosa; sembra che abbiano invece disprezzato completamente ciò che ha natura etica ». Anche il GILLESPIE (il quale però riconosce che l'Uno-Bene di Euclide è una sostanza spirituale perfettissima) afferma: « Ora sembra certo che i Megarici si interessassero principalmente della metafisica e della dialettica e soltanto in modo secondario dell'etica. Il loro insegnamento etico sembra essere limi-

alla mente, non è giustificata. Chi considerasse soltanto le dottrine etiche di Antistene, di cui parlano assai largamente le fonti antiche, e trascurasse le sue concezioni metafisiche e logiche (che, pur costituendo il fondamento delle prime, sono appena accennate da rare testimonianze) cadrebbe in un errore simile a quello degli storici che vedono nella filosofia dei Megarici soltanto l'aspetto dialettico, sul quale quasi esclusivamente si è fissata l'attenzione degli antichi, e non riconoscono che le loro teorie ontologiche includono per necessità un'orientazione etico-religiosa della vita, attestata da notizie scarse, ma significative, che costituisce il presupposto naturale dell'insegnamento morale di Stilpone. Si può osservare che il misticismo ascetico delle religioni positive quando, per accentuare l'abisso che divide il Creatore dalle creature (alle quali non nega una certa realtà), afferma che l'universo e gli esseri finiti che lo costituiscono sono un nulla di fronte all'Essere supremamente reale, esprime già una certa valutazione della vita e fissa una determinata norma della condotta. Con maggior ragione ciò si può dire del Megarismo, che afferma in senso non relativo, ma assoluto, l'irrealtà di tutto ciò che non è l'Essere Uno, il Bene, Dio.

L'interpretazione che si è data del pensiero dei Megarici ha certamente carattere ipotetico, ma permette di collegare e di comprendere le loro dottrine fondamentali meglio di quanto si possa ottenere seguendo le opinioni tradizionali degli storici; inoltre spiega più soddisfacentemente di esse perchè una scuola che moveva da Socrate e riteneva di rimanere fedele alle sue direttive, potesse sviluppare largamente una dialettica di carattere eristico. Infatti, l'ipotesi che abbiamo presentato implica che i Megarici assegnavano alla propria critica distruttrice delle opinioni degli avversari l'ufficio di purificare eticamente e reli-

tato a un atteggiamento di ἀπάθεια verso l'esperienza, con un'estrema adesione alla superiorità della vita spirituale. Sembra che abbiano completamente adottato la dottrina socratica che virtù è conoscenza, e che abbiano identificato la conoscenza con la consistenza metafisica. Perciò possiamo supporre che il loro principale interesse per l'insegnamento socratico si volgesse verso il suo sviluppo della dialettica e che essi l'applicassero alla loro metafisica ». (Studio citato, p. 231).

giosamente lo spirito di essi dalle tenebre dell'errore, dalle passioni, dalla sofferenza e di innalzarlo alla visione del vero Bene, che è insieme suprema conoscenza e suprema virtù e fonte necessaria di felicità.

Sebbene non abbiamo notizie di particolari argomentazioni di Euclide, ci risulta che diede ai successori l'esempio di demolire le teorie degli avversari con mezzi polemici derivati dall'Eleatismo. Infatti Diogene Laerzio scrive che toglieva di mezzo il procedimento che si vale di esempi (ossia l'induzione socratica che avvicinava ai casi considerati altri affini e applicava a questi ciò che aveva affermato di quelli, per giungere a conclusioni generali), osservando che consiste o di simili o di dissimili: nel primo caso è meglio ricorrere alle cose stesse che alle somiglianti, nel secondo è inutile valersi di un confronto (1). Egli invece si valeva di un procedimento diverso, che per la sua natura polemica compiva un ufficio non positivo, come l'induzione, ma puramente negativo. Lo stesso Diogene riferisce che Euclide si opponeva alle argomentazioni degli avversari attaccandone non le premesse, ma le conclusioni (2) (οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν), ossia adoperando la riduzione all'assurdo, largamente usata da Zenone (3). In altri termini, mostrava che le conclusioni che combatteva erano assurde, sicchè occorreva abbandonare le premesse da cui derivavano. Non risulta dai testi che si conformasse strettamente all'esempio di Zenone, il quale provava che da certe proposizioni provenivano con uguale necessità conseguenze opposte; ma siccome i suoi successori si sono serviti con predilezione dell'argomentazione per antinomie, si può supporre che già Euclide l'abbia impiegata. Però non si ha ragione di ritenere che nelle loro discussioni i Megarici abbiano sempre voluto dimostrare la necessità delle

(1) I, 107. Giustamente interpreta queste parole T. Gomperz, *Griechische Denker*, II4 (Berlin und Leipzig, 1925), p. 148: Se la somiglianza raggiunge l'identità, è meglio ricavare la conclusione dalla cosa stessa che dagli oggetti confrontati; nel caso opposto il paragone include qualche cosa di più, che fa errare il nostro giudizio.

(2) I, 107.

(3) È questa la spiegazione dello Zeller, op. cit., p. 262 sg.

proprie teorie riducendo all'assurdo quelle che combattevano, perchè in molti casi sembra che si siano limitati a indicare a quali conseguenze inaccettabili conducessero legittimamente particolari affermazioni dei loro oppositori. Chi vuole mostrare che tutti gli argomenti che le antiche testimonianze attribuiscono ai Megarici servivano a giustificare le loro teorie metafisiche deve valersi di ricostruzioni eccessivamente libere e, in ultimo, arbitrarie. Può darsi che le scarse informazioni che abbiamo non ci permettano di riconoscere in alcuni casi una finalità positiva esistente effettivamente; ma più di una volta la passione caratteristica dei Megarici per la polemica sottile deve averli indotti a costruire argomentazioni destinate a sconfiggere qualche avversario o a far brillare la propria virtuosità dialettica. In generale però i Megarici dovevano essere spinti dalle proprie teorie metafisiche a tentare di sradicare in ogni modo la credenza nella molteplicità dell'essere, qualunque fosse l'aspetto che essa presentava, e a ritenere che questa polemica possedeva il valore etico-religioso di una purificazione delle anime. Perciò essi dovevano combattere il pluralismo non soltanto come affermazione della realtà del mondo sensibile (in cui la molteplicità si presenta sia nella coesistenza di più esseri nello spazio che nella successione temporale di stati diversi dello stesso oggetto), ma anche come credenza nella esistenza oggettiva di una pluralità di enti non afferrabili col senso, che si possono conoscere col puro pensiero; la loro polemica non poteva quindi non rivolgersi contro la filosofia platonica. Infatti le Idee o Forme intelligibili, che per Platone costituivano la suprema realtà, sebbene incorporee come l'Uno dei Megarici, e inoltre rivestite di alcuni caratteri attinti all'Eleatismo (l'auto-identità, l'immutabilità, l'immobilità, l'ingenerabilità, l'incorruttibilità, l'eternità, la perfezione), implicavano in modi svariati la negazione del rigoroso monismo che essi difendevano. Per Platone, esistono molte Idee, collegate tra loro da intimi rapporti e costituenti un sistema organico, ma distinte; ciascuna di esse è una molteplicità unificata, perchè è una sintesi di svariate determinazioni, e inoltre è l'unità di un molteplice, in quanto si riflette in oggetti che si assomigliano reciprocamente nel mondo sensibile. Per di più,

la filosofia platonica, invece di respingere come pura parvenza irreale e ingannatrice questo mondo, che è quello della molteplicità spaziale e del divenire, afferma che esso in qualche modo partecipa all'essere, cioè consegue un certo grado di realtà e di intelligibilità grazie alle relazioni in cui si trova con la sfera delle Idee.

Si rivolge contro tutte le forme di pluralismo, ad eccezione di quelle che, come la metafisica di Antistene, vedono nella realtà una molteplicità di essenze semplici, la tesi della inconciliabilità dell'uno e del molteplice che Platone nel *Sofista* attribuisce, oltre che ai « vecchi che tardi imparano » (che si debbono identificare col fondatore del Cinismo), a giovani, νέοι, in cui è legittimo scorgere dei Megarici, e propriamente i discepoli di Euclide, così distinti dal loro maestro [1]. Infatti ad essi si debbono assegnare in gran parte, come si vedrà in seguito, le *aporie* contro la teoria delle Idee che sono esposte nella prima parte del *Parmenide,* una delle quali, criticante la tesi platonica della partecipazione delle cose sensibili al mondo ideale, implica l'inconciliabilità dell'uno e del molteplice, che perciò deve essere stata propugnata dai Megarici. Quell'argomento, che attacca la concezione che vede in ogni Idea l'unità di una molteplicità di oggetti particolari offerti dal senso, osserva che le cose debbono partecipare o di tutta un'Idea o di una sua parte soltanto. Dalla prima ipotesi deriva che essa Idea, sebbene una e identica, dovrà risiedere in oggetti molteplici e perciò sarà separata da sè stessa

(1) *Soph.*, 251 *b.* Per i νέοι, cfr. *Philebus*, 14 *c*-16 *a.* In un altro studio ho indicato i motivi che giustificano l'identificazione dei τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι con Antistene. Probabilmente Platone cercava di escludere Euclide dalla polemica che rivolgeva contro i suoi giovani discepoli perchè non aveva svolto l'argomento di cui questi facevano uso. H. Maier, *Sokrates* (Tübingen, 1913), p. 558 (°), ritiene che l'attacco del *Sofista* contro i νέοι si rivolga soprattutto contro giovani scolari dell'Accademia che avevano subìto l'influsso dei Megarici, ma che indirettamente riguardi anche questi ultimi che si valevano della stessa argomentazione: a suo parere, i secondi sono immediatamente colpiti nel *Filebo*, 14 *c–d.* Senza discutere la questione dell'esistenza di Accademici megarizzanti, basta osservare che anche chi l'ammette presuppone che la tesi dell'inconciliabilità dell'uno e del molteplice di cui parla il *Sofista* provenga dal Megarismo.

(ossia, sarà un molteplice); dalla seconda risulta che si dividerà in parti e così non potrà rimanere una (1). Altre due *aporie*, che si valgono del processo all'infinito, sono forme diverse del cosidetto *argomento del terzo uomo*, che, secondo la testimonianza di Fania di Ereso, ricordata da Alessandro d'Afrodisia, è stato introdotto dal sofista Polisseno, discepolo di Brisone, il quale apparteneva alla scuola di Megara; a questa perciò si possono attribuire almeno in gran parte le *aporie* in questione (2). Nel *Parmenide* l'argomento del terzo uomo assume due aspetti diversi, perchè è usato per attaccare due interpretazioni che, stando alla teoria delle Idee, si potevano dare del rapporto fra il mondo ideale e il sensibile. Se si vuole spiegare l'appartenenza di un carattere comune a più cose (come la grandezza, ad es.) per mezzo della partecipazione (μέθεξις) di esse a un'Idea, si incontra la difficoltà che sia questa che quelle, avendo un *quid* comune, debbono partecipare a un'altra Idea e così all'infinito (3). Si dirà, ammettendo l'interpretazione paradigmatica, che le Idee sono modelli in natura, e che ad esse le altre cose si assomigliano, ossia si intenderà la partecipazione come una somiglianza di queste alle realtà ideali? Ma siccome anche le Idee debbono

(1) *Parm.*, 131 *a* sgg.

(2) L'argomentazione del terzo uomo, che Aristotele ricorda rapidamente (*Met.*, A, 9, 990 *b*, 15-17 (= M, 4, 1079 *a*, 11-13); Z, 13, 1039 *a*, 2 sg.; K, 1, 1059 *b*, 8 sgg.; *El. Soph.* 22, 178 *b*, 36 sgg.), è esposta largamente, nei suoi diversi aspetti, da Alessandro d'Afrodisia, *In Met.*, ad loc. (ed. Hayduck: Berlin, 1891), pp. 84, 1-85, 11. (L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*: Paris, 1908: nota 51, pp. 609-612, riproduce ampiamente i testi di Alessandro e dà notizie bibliografiche sull'argomento in questione e su Polisseno). Questo sofista (così viene chiamato) si può con molta probabilità identificare col Polisseno ricordato in due epistole platoniche (II, 314 *d*, e XIII, 360 *c*); infatti anche da quest'ultima è detto, come da Alessandro, discepolo di Brisone. Deve trattarsi di Brisone di Eraclea, che secondo Suida (Σωκράτης) fu uno scolaro di Socrate, secondo altri, ricordati dallo stesso autore, di Euclide: in ogni modo doveva appartenere alla scuola di Megara, perchè anche nel primo caso sarebbe stato un compagno del fondatore di questa. Per tali motivi e per altri di carattere cronologico occorre respingere le testimonianze che pongono Brisone in un periodo posteriore, facendone il figlio di Stilpone e il maestro dello scettico Pirrone. (Diogene L., IX, 61; Suida, Πύῤῥων. Cfr. Zeller, II, 15, p. 250 (4)).

(3) *Parm.*, 131 *e*-132 *b*.

essere simili alle cose, è necessario supporre anche in questo caso che esistano modelli cui le une e le altre si assomigliano e così all'infinito. Per conseguenza non si può dire che le cose partecipano alle Idee in quanto sono simili ad esse [1].

Altre *aporie* mirano a combattere sia la conoscibilità delle Idee sia il tentativo fatto da Platone per mostrare che il mondo sensibile, sebbene sia il regno del divenire, grazie al suo rapporto con quello ideale può ricevere determinazioni fisse che permettono al pensiero di farne l'oggetto di una conoscenza, senza dubbio imperfetta, ma reale. Le Idee (che la teoria platonica presenta come l'oggetto della vera scienza) appaiono invece pienamente inconoscibili. Se sono esistenti in sè e non in noi (ossia, se non esistono nel nostro mondo), sono in relazione soltanto fra loro e non possono stare in alcun rapporto con noi. Inversamente le cose del nostro mondo che hanno il loro stesso nome, vale a dire che sono simili ad esse, possiedono rapporti fra sè, ma non con le Idee. Così un uomo può essere padrone o schiavo non dello *Schiavo in sè* o del *Padrone in sè*, ma di un altro individuo umano; inversamente la *Padronanza in sè* ha rapporto con la *Schiavitù in sè* e viceversa. Del pari l'Idea della scienza è in relazione con l'Idea della Verità (cioè con l'Essere in sè), mentre la nostra conoscenza riguarda la nostra verità, quella del nostro mondo. Da ciò segue che le Idee possono essere conosciute dall'Idea della Scienza, ma non dalla nostra scienza e perciò si dovrà concludere che sono tutte inconoscibili (per noi). Certamente Dio parteciperà all'Idea della Scienza e perciò conoscerà le Idee e possiederà la scienza più esatta e perfetta; ma per questo motivo non potrà avere alcuna conoscenza di noi e del nostro mondo, perchè il sapere che egli ha non sta in alcun rapporto con la verità nostra. Per la stessa ragione, se possiede la *Padronanza in sè* non può essere il nostro padrone [2].

Simile nel suo contenuto a queste ultime critiche è l'argomento che Diogene Laerzio attribuisce a Stilpone (che egli chiama

(1) *Parm.*, 132 *c*–133 *a*.
(2) *Parm.*, 133 *b*–135 *a*.

« formidabile nell'eristica »), che « eliminava anche le Idee » (1) (ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη). « Egli diceva che chi parla dell'uomo non parla di nessun [uomo]; infatti non parla nè di questo, nè di quello; perchè dunque piuttosto di questo che di quello? Dunque non di questo. Inoltre gli erbaggi non sono quelli che si indicano; infatti gli erbaggi erano diecimila anni fa, dunque non sono questi erbaggi » (2). Sembra che un'argomentazione di questo genere ammetta la realtà esclusiva degli esseri individuali offerti dall'esperienza, non quella di entità universali che, come le Idee platoniche, possono cogliersi soltanto colla mente; ma non era questo il vero pensiero di Stilpone. Effettivamente egli voleva ridurre all'assurdo la dottrina di Platone, che doveva apparirgli illegittima non perchè ammetteva esseri separati dalla sfera dell'esperienza, ma invece per la ragione che riconosceva a questa eccessiva realtà. Per Stilpone, il mondo empirico non è reale affatto e la teoria delle Idee (che è errata nella radice, perchè afferma l'esistenza della molteplicità) non permette in alcun modo di ottenere una conoscenza scientifica (sia pure relativa) di ciò che si riduce a un tessuto di illusioni. Anche se si ammette che esistano sia le Idee che le cose sensibili, non si può mai passare dalle prime alle seconde: fra il presunto mondo ideale e quello, pure presunto, dell'esperienza fenomenica rimane un abisso insuperabile, sicchè la teoria platonica non offre la possibilità di costruire una scienza, nemmeno imperfetta, del regno del divenire. Perciò le Idee, incapaci di compiere l'ufficio loro assegnato, possono essere eliminate.

Si avvicinano a queste critiche le argomentazioni logiche che i Megarici impiegavano per mostrare (con l'uso del loro

(1) Diogene L., II, 119. È interessante osservare che se non vi fosse la testimonianza di Alessandro di Afrodisia, che ci garantisce che uno dei più antichi seguaci del Megarismo aveva fatto oggetto delle sue critiche la teoria delle Idee, noi potremmo credere che tale polemica appartenesse soltanto all'ultima fase di quella scuola. Per conseguenza, quando certe fonti antiche assegnano alcune dottrine logiche ed etiche a Stilpone, non abbiamo il diritto di ritenere che sia stato il primo ad esporle, se esistono motivi che rendono plausibile l'opinione opposta.

(2) Diogene L., II, 119. La prima parte del testo tradizionale (καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι μηδένα) è errata.

procedimento caratteristico, la riduzione all'assurdo dei presupposti degli avversari) che anche se si parte dalla tesi che afferma la realtà del molteplice non si può mai fare di esso un oggetto di conoscenza, perchè nulla di significativo è lecito affermarne. Se esistono esseri molteplici, il pensiero ha soltanto il diritto di dare su ognuno di essi un giudizio assolutamente identico, affermando che un soggetto è sè stesso. Non si può determinare un soggetto (si tratti di un'Idea o di una cosa sensibile) per mezzo dei suoi predicati, ossia non si può formulare un giudizio che arrechi una conoscenza feconda. Questa discussione, che toglie valore a tutti i processi discorsivi del pensiero, ad eccezione dei giudizi identici, poggia sulla tesi dell'inconciliabilità dell'uno e del molteplice. In questa polemica, i Megarici procedevano in perfetto accordo coi Cinici, e ciò si spiega molto facilmente; infatti i primi, ammettendo provvisoriamente la dottrina pluralistica dei secondi, volevano mostrare che per l'inconciliabilità ricordata, che era riconosciuta anche dal Cinismo, è impossibile conseguire una conoscenza scientifica che riguardi esseri molteplici. Mentre i Cinici però volevano svalutare la scienza per concentrare l'interesse degli uomini sulle finalità etico–pratiche, i Megarici volevano mettere in evidenza che il pluralismo non può conseguire la conoscenza delle realtà che ammette. Questo accordo delle due scuole risulta da un testo del *Sofista* citato precedentemente che attesta che sia *i vecchi che tardi imparano,* cioè Antistene, che certi *giovani*, ossia i discepoli di Euclide, fondandosi sulla impossibilità che l'uno sia molteplice e il molteplice sia uno, non permettevano di assegnare determinazioni diverse a una cosa qualunque: secondo loro, non si può dire, ad es.: *L'uomo è buono*, ma esclusivamente: *L'uomo è uomo* e: *Il buono è buono* [1]. Altre argomentazioni attribuite ai Megarici e miranti allo stesso risultato, cioè alla condanna di tutti i giudizi non identici, si possono considerare una risposta a tentativi fatti dai loro avversari per evitare in vari modi la difficoltà precedente. Secondo Simplicio, i Megarici ritenevano « come evidente la premessa che le cose di

(1) *Soph.*, 251 *b.*

cui sono diversi i λόγοι (affermazioni, definizioni), sono pure diverse fra loro ». Da ciò derivavano la conseguenza che, differendo *Socrate musico* da *Socrate bianco* (perchè i λόγοι che li riguardano non sono uguali), l'uno è diverso e perciò separato dall'altro; quindi se si afferma: *Socrate è musico* e: *Socrate è bianco,* si fa sì che Socrate sia diverso e per conseguenza anche separato da sè stesso (1). Mentre questa argomentazione nega il diritto di attribuire allo stesso soggetto predicati svariati, non in un giudizio solo, ma in più, un'altra, che Plutarco assegna in particolare a Stilpone, contesta la legittimità di qualunque affermazione che non sia una proposizione identica. Si può ritenere che alcuno abbia sostenuto (contro la tesi dei più antichi Megarici, per cui, data l'ipotesi pluralistica, è legittimo soltanto il giudizio identico) che a ogni singolo essere spetta almeno un predicato: se non si può dire: *L'uomo è bianco e buono* e nemmeno: *L'uomo è bianco* e *L'uomo è buono* (per l'inconciliabilità dell'uno e del molteplice), non v'è lo stesso motivo di negare la legittimità di una proposizione come: *L'uomo è buono.* È probabile che per togliere di mezzo dottrine simili e per mettere definitivamente in evidenza la sterilità della conoscenza che si può conseguire partendo dal pluralismo Stilpone abbia una volta ancora ridotto ogni giudizio all'affermazione di un'identità. Se è giunto così agli stessi risultati di Antistene, non ha però subìto l'influsso del suo pensiero (come s'è affermato) (2), perchè ha usato un procedimento nuovo che tiene conto di una possibilità non considerata dal Cinico. Si deve osservare inoltre che le critiche di Stilpone differiscono da quelle dei Megarici precedenti e di Antistene, perchè, pure movendo dall'inconciliabilità dell'uno e del molteplice, mettono in luce non la difficoltà di pensare un soggetto rivestito di più predicati, ma quella di attribuire lo stesso predicato a una pluralità di sog-

(1) SIMPLICIO, *In Physica* (ed. Diels, Berlin, 1882), pp. 120, 12 sgg.: οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταῦτα ἕτερά ἐστι καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων .....

(2) Così fa lo ZELLER, p. 272, che inoltre erroneamente identifica l'argomento di Stilpone riferito da Plutarco con quello che Simplicio attribuisce ai Megarici (p. 272 (3)).

getti. Partendo dal principio che non si deve predicare l'altro dell'altro (ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι), ossia una cosa di un'altra diversa, concludeva che si deve respingere ogni giudizio non identico (1). Effettivamente nessun predicato è uguale al soggetto di cui si afferma. Così se si prende per es. la proposizione: *L'uomo è buono*, si rileva che l'essenza dell'uomo è diversa da quella del buono, perchè la definizione che si dà di un concetto non è uguale a quello dell'altro. E la stessa cosa si può ripetere per la proposizione: *Il cavallo corre*. Al pari dei concetti debbono differire le cose definite e perciò l'una non si può predicare dell'altra. La tesi opposta conduce all'assurdo. Se fossero identici *l'uomo* e *il buono*, *il cavallo* e *il correre*, non sarebbe possibile predicare il buono anche di altre cose, come il cibo, la medicina, nè il correre del bue e del cane (2).

Nè Plutarco, nè Simplicio afferma che i Megarici, formulando gli argomenti esaminati, si ponessero sul terreno dei loro avversari per mostrare che anche se esiste una pluralità di esseri, ciascuno di essi deve concepirsi come un *quid* assolutamente semplice e identico a se stesso di cui nulla si può affermare, sicchè non è possibile possederne una conoscenza scientifica; ma ciò si deve presupporre, perchè la tesi che riduce i giudizi legittimi agli identici, che implica l'esistenza di enti molteplici che ne sono i soggetti, non può esprimere il pensiero proprio dei seguaci del Megarismo, che erano rigorosi monisti (3).

È vero che le loro critiche potevano essere adoperate contro le premesse metafisiche che avevano accettato dall' Eleatismo, perchè uguali difficoltà presentava ogni determinazione dell'Essere Uno. Una certa via di uscita sembrava offrire l' affermazione di Euclide che il Bene uno è chiamato con molti nomi, come saggezza, Dio, intelletto, perchè così si cercava di salvarne

(1) Plutarco, *Adv. Coloten*, 22, 1-2 (*Moralia*, 1119 *c-d*).

(2) Plutarco, ivi, 23, 1-2 (*Mor.*, 1120 *a-b*).

(3) Il monismo intransigente di Stilpone e dei suoi seguaci è garantito da un testo di Aristocle citato precedentemente. Non si può quindi supporre che gli altri rappresentanti della scuola abbiano accettato una concezione pluralistica e che perciò, sostenendo la legittimità dei giudizi identici, abbiano espresso le loro convinzioni positive.

l'unità intrinseca riducendo la molteplicità delle sue qualificazioni a un'apparenza prodotta dall'imperfezione del linguaggio umano. Ma le cose assunsero un aspetto diverso quando egli ripetè con l'Eleatismo che l'Essere è uguale a sè stesso, identico, immobile, immutabile, ingenerato, imperituro. Del resto, la stessa identificazione dell' Essere e dell' Uno era in contrasto con l'intransigente monismo eleatico, come osservava Platone nel *Sofista*(1). Ma queste difficoltà, inerenti alla metafisica eleatico-megarica, non autorizzano ad affermare che i suoi fautori abbiano mai accettato una molteplicità reale di esseri.

Alle critiche che abbiamo studiato (che mirano a dimostrare la sterilità scientifica di qualunque ipotesi pluralistica, non soltanto di quella che riconosce realtà al molteplice dell'esperienza sensibile) si collegano, almeno in larga misura, quelle argomentazioni sottili, famose nella tradizione dell' antichità, che hanno meritato ai Megarici la denominazione di Eristi. Queste argomentazioni, che in generale si attribuiscono ad Eubulide, assumono la forma di una domanda costruita in tal modo che l'interrogante può ridurre all'assurdo l'interlocutore, qualunque risposta dia. Si può ritenere che molti di questi procedimenti polemici, in cui si ha ragione di riconoscere la continuazione delle tradizioni eristiche del tardo Eleatismo, dovessero provare, al pari della dialettica di Zenone, l'assurdità delle opinioni che ammettono la realtà del mondo fenomenico, coi suoi caratteri di molteplicità, di mutamento, di divenire, rilevando che ciò che si può affermare di esso manca di ogni fondamento razionale; altri invece sembrano diretti contro il pensiero discorsivo che si vale di giudizi non identici. Altre argomentazioni infine non appaiono destinate a dimostrare nemmeno indirettamente le teorie metafisiche e logiche della scuola; infatti, almeno per quello che si ha il diritto di affermare, dovevano compiere un ufficio puramente eristico, ossia servivano soltanto a sconfiggere gli interlocutori. Diogene Laerzio attribuisce a Eubulide sette argomentazioni: il mentitore (ψευδόμενος), il celato (διαλαν-

(1) 244 *b-d*.

ϑάνων), l'Elettra, il velato (ἐγκεκαλυμμένος), il sorite (σωρίτης), il cornuto (κερατίνης) e il calvo (φαλακρός) [1].

Il sorite (modellato su un ragionamento di Zenone di Elea, mirante a demolire sia la credenza nella molteplicità che il valore della percezione sensibile, che sembra attestarcela [2], e divenuto a sua volta il modello di diverse argomentazioni simili) è esposto diversamente dagli scrittori antichi, che in generale lo presentano in una forma di questo genere: Quanti chicchi di grano occorrono per formare un mucchio [3] (σωρός)? In Diogene Laerzio invece il sorite suona così: Due non sono pochi? e non sono pochi tre? e quattro?... e così fino a dieci; sicchè, se due sono pochi, sono pochi anche dieci [4]. Secondo Cicerone l'argomentazione riceveva il nome di sorite anche nel caso opposto della sottrazione minuta e graduale di parti da un tutto [5]; ma propriamente, in questo caso, riceveva il nome speciale di *calvo* e si formulava così: Non si toglie la coda a un cavallo se da essa si strappa un pelo; nello stesso modo non rendo calvo un uomo se gli svello un capello. Quindi, siccome non lo rendo calvo togliendogli un capello per volta, proseguo sinchè è divenuto tale. Allora si chiede: Quanti capelli si debbono strappare a un uomo per farlo diventare calvo? [6]. Queste due argomentazioni non mirano soltanto a mettere in rilievo la natura irrazionale delle cose del mondo empirico, prive di un essere essenziale e immutabile (come afferma lo Zeller [7]) e a far risaltare che il mondo dell'esperienza si sottrae alle leggi necessarie del pensiero e specialmente ai principî di non contraddizione e del terzo escluso, che esigono che un oggetto debba possedere o un

(1) DIOGENE L., II, 108. Altrove però DIOGENE (VII, 82 e 187) attribuisce il *sorite* e il *cornuto* allo stoico Crisippo, che effettivamente polemizzò contro quelle argomentazioni e assegna a un altro Megarico, Diodoro Crono, il *cornuto* e il *velato* (II, 111).

(2) DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, 19 A, 29.

(3) CICERONE, *Acad. pr.*, II, 16, 49; 28, 92 sgg. Cfr. SESTO EMPIRICO, *Pyrr. Hyp.*, II, 253; *Adv. Math.*, VII, 416.

(4) VII, 82.

(5) CICERONE, luoghi citati.

(6) ORAZIO, *Epist.*, II, 1, 45-47.

(7) Op. cit., p. 265. Lo Zeller si riferisce soltanto al *sorite*.

carattere A o il suo contraddittorio non A, che si escludono totalmente l'un l'altro[1]: Eubulide infatti voleva anche colpire a fondo la metafisica pluralista. Se, come questa afferma, esiste una molteplicità di esseri, è chiaro che le prime determinazioni che essi debbono possedere sono quelle quantitative del molto e del poco, che invece, stando al *sorite* e al *calvo*, non si possono mai riconoscere con sicurezza negli oggetti di quel mondo empirico che sembra giustificare pienamente le affermazioni del pluralismo. Contro la validità del pensiero discorsivo, che si collega intimamente a questa metafisica, è rivolto l'argomento del mentitore[2] (detto anche l'*Epimenide*). Il principio di contraddizione, legge necessaria di ogni attività razionale, vieta che dello stesso soggetto si affermi e insieme si neghi lo stesso predicato; per conseguenza, il pensiero discorsivo richiede che questa norma si applichi a tutti gli oggetti molteplici che esso considera e quindi anche agli esseri offerti dal mondo dell'esperienza. Per il Megarismo le esigenze supreme del pensiero, applicabili con pieno rigore soltanto all'unica realtà vera, possono non risultare valide per gli oggetti diversi accettati dal pluralismo, che effettivamente sono irreali; e ciò conferma la condanna sia della metafisica pluralista che dell'attività discorsiva della mente, che appaiono in contrasto con le norme più imperiose della ragione. Infatti il *mentitore* offre l'esempio di una proposizione che implica la propria negazione. Cicerone[3] presenta l'argomento così: « Se dici che menti e dici il vero, menti; ma dici di mentire e dici il vero: quindi menti ». Senza ricordare le diverse soluzioni che sono state presentate delle difficoltà logiche suscitate da questo argomento (che, dopo avere affaticato nell'antichità uomini come Teofrasto[4] e Crisippo[5], ha interessato numerosi studiosi moderni e recentemente ha indotto il Russell a rielabo-

(1) Cfr. Gillespie, articolo cit., pp. 233-34.

(2) V. Aristotele, *Soph. El.*, 25, 180 *b*, 2 sgg.; Cicerone, *Acad. Pr.*, II, 29, 95; A. Gellio, *Noct. Att.*, XVIII, 2, 10. Un notevole studio storico e teoretico dell'argomento è quello di A. Rustow, *Der Lügner:* Erlanger Diss., Leipzig, 1910.

(3) Luogo citato.

(4) Diogene L., V, 49.

(5) Diogene L., VII, 196 sg.

rare la propria teoria delle proposizioni [1]), si può osservare che non hanno risposto ad Eubulide gli scrittori che sono ricorsi a considerazioni psicologiche [2]. Se il *mentitore*, sotto l'aspetto del sofisma, si collega alle concezioni fondamentali del Megarismo, hanno invece carattere puramente eristico (almeno a quanto ci risulta) altri argomenti attribuiti a Eubulide: l'*Elettra*, il *velato*, il *celato*, il *cornuto* [3].

Si interessò direttamente di problemi riguardanti il mondo dell'esperienza uno dei più noti rappresentanti del Megarismo, Diodoro Crono, il quale sostenne una vigorosa polemica contro la credenza nella realtà del movimento, del mutamento, del divenire in generale e attaccò in modo speciale le concezioni della filosofia aristotelica. Nella critica del movimento, in parte riprese gli argomenti di Zenone, in parte si valse di pensieri proprî. Deriva dalla dialettica zenoniana il seguente argomento: Se

(1) V. *Les paradoxes de la logique* in « Revue de Métaphysique et de Morale », XIV (1906), p. 640 sgg.

(2) Ad es. TH. GOMPERZ, *Griech. Denker*, II4, p. 152, osserva che può trattarsi di menzogna soltanto se chi parla ha l'intenzione di ingannare chi ascolta, intenzione che manca nel caso considerato dallo ψευδόμενος. Qui non ha posto la menzogna, perchè chi parla impedisce all'uditore di prestargli fede. Questa soluzione, valida per la forma tradizionale dell'argomento, perde il suo significato se esso è presentato così: « Io dico sempre cose non vere, in quanto erro ».

(3) Come è noto, i tre primi sono modificazioni diverse della stessa domanda, che si vale di due sensi della parola *conoscere*. Nell'*Elettra* si chiede se questa fanciulla, cui Oreste si è presentato senza farsi riconoscere come suo fratello, conosca o no il fratello Oreste. A chi risponde affermativamente, si ribatte che non conosce che la persona che le sta vicino è suo fratello; nel caso opposto, si obbietta che conosce Oreste perchè sa che è suo fratello. (LUCIANO, *Vitarum auctio*, 22, 562 sg.). Nel *velato* (di cui il *celato* è una semplice variante) mi si domanda se conosco mio padre; se rispondo sì, mi si chiede se conosco un uomo velato che sia vicino a me. Alla mia risposta negativa si ribatte che se quest'uomo è mio padre io insieme lo conosco e non lo conosco. (ARISTOTELE, *Soph. El.*, 24, 179 *a*, 33 sg.; LUCIANO, *Vit. auctio*, 22 sg., 562 sg.). Il *cornuto* consiste nella domanda: hai perduto le tue corna? (o in una simile). A chi risponde sì, si osserva che precedentemente doveva averle; nel caso opposto si replica che le possiede ancora. (ARISTOTELE, *Soph. El.*, 22, 178 *a*, 29 sgg.; DIOGENE L., VII, 187 [v. anche VI, 38 e II, 135]; AULO GELLIO, *Noct. Att.*, XVI, 2, 4 sgg.).

qualche cosa si muove, si muove o nel luogo in cui è o in quello in cui non è. Ma non può muoversi nè nel primo, perchè ivi è in riposo, nè nel secondo, perchè in esso non può nè agire, nè patire: quindi niente si muove [1]. Un'altra argomentazione invece si fondava sulla concezione di parti indivisibili [2] (o atomi). Siccome questa dottrina è in contrasto coi presupposti monistici di Diodoro, appare sostanzialmente giusta l'affermazione del Gomperz (che dichiara di accettare l'interpretazione di un vecchio storico della filosofia, il Tennemann) che egli se ne valeva per rafforzare i proprî attacchi contro il movimento [3]. Si può forse ritenere (per presentare una interpretazione più determinata della questione) che Diodoro volesse mostrare agli avversari che se si intendeva conservare il movimento occorreva partire dall'ipotesi degli indivisibili, ma che nemmeno in questo modo si raggiungeva lo scopo; in altri termini, che cercasse di mettere in luce che lo sforzo compiuto dall'atomismo per difendere la *κίνησις* dalle critiche eleatiche era destinato a fallire. Del resto, un corpo che non sia indivisibile o è riducibile a elementi ultimi indivisibili o è divisibile all'infinito; siccome nel secondo caso si presentano le difficoltà che Zenone aveva rilevato negli argomenti dello *stadio* e dell'*Achille*, occorre partire dal corpo indivisibile. Ma questo deve essere incluso in un luogo (τόπος) indivisibile e perciò non si può muovere nè in questo (perchè lo riempie, mentre un mobile per muoversi ha bisogno di uno spazio maggiore di sè), nè in quello in cui non è [4]. Diodoro si valeva anche di un altro argomento

(1) Sesto Empirico, *Pyrr. Hyp.*, III, 71 (cfr. II, 242 e 245); *Adv. Math.*, I, 311; X, 87. (Cfr. l'argomento di Zenone in Diogene L., IX, 72). In modo più rapido e meno preciso Sesto presenta la obbiezione di Diodoro così: Ciò che si muove è nello spazio, ma ciò che è nello spazio non si muove, quindi ciò che si muove non si muove (*Adv. Math.*, X, 112).

(2) Questa concezione è attribuita a Diodoro, oltre che da Sesto E., *Adv. Math.*, X, 85 sgg., anche da Eusebio, *Praep. Ev.*, XIV, 23, 4; da Simplicio, *In Physica* (ed. Diels), pp. 926, 20 sgg.: da Stobeo, *Ecl.*, I, 310 e 350 (ed. M.: v. I, pp. 82, 17-19; pp. 94, 3-4), che deriva da Aetius, I, 3, 27 e I, 13, 3 (in Doxographi Graeci, ed. Diels, pp. 289 *b*, 6-10 e 312 *b*, 8-9).

(3) *Griech. Denker*, II4, p. 156 e p. 542.

(4) Sesto E., *Adv. Math.*, X, 85 sg.; cfr. 143 e 120.

contro il movimento di parti invisibili (ossia contro la credenza che l'ipotesi atomistica possa salvare la realtà del moto). Egli cominciava col distinguere il movimento predominante e quello puro o totale (κίνησις κατ' ἐπικράτειαν, κίνησις κατ' εἰλικρίνειαν): il primo è quello in cui si muovono le parti più numerose del mobile, mentre poche sono in riposo, il secondo è quello in cui tutte sono in moto. Ma il movimento predominante deve precedere il totale; così alcuno, prima di diventare tutto canuto, deve incanutire nella maggior parte dei capelli. Quindi, se si dimostrerà che non esiste il primo, si dovrà concludere che non ha esistenza neanche il secondo. Sesto Empirico presenta l'argomento in questo modo: si ammetta che un corpo risulti di tre parti indivisibili, di cui due si muovano e l'altra stia ferma: se ad esse ne è aggiunta una quarta in quiete, il corpo si muoverà sempre perchè tre parti in moto sono più forti di quella che riposa. Ma lo stesso discorso si può ripetere per una quinta e così via, sicchè Diodoro Crono giungeva a diecimila parti indivisibili, dimostrando che è impossibile l'esistenza del moto predominante, perchè è assurdo che si muova con esso un corpo in cui 9998 parti indivisibili sono in quiete e due soltanto in movimento. Ma se non esiste il moto predominante, non ha esistenza nemmeno quello totale e perciò nulla si muove [1]. Presentato in questo modo, l'argomento merita di essere giudicato sofistico e facilmente confutabile: così lo qualifica Sesto Empirico, il quale osserva che appena al corpo costituito di tre parti se ne aggiunge una quarta in quiete, non si può parlare di moto predominante (perchè due si muovono e due stanno ferme) [2]. Ma siccome è difficile ammettere che un dialettico della forza di Diodoro abbia commesso una svista così grossolana, si può pensare che il suo espositore non ne abbia bene compreso il pensiero. È perciò legittimo supporre che, fatta la distinzione di due specie di movimenti, Diodoro abbia osservato che l'attuazione di quello predominante deve essere preceduta dal movimento di pochissime parti del corpo (di 2 su 10.000, per esempio), e che è impos-

(1) Sesto E., *Adv. Math.*, X, 113 sgg.
(2) Ivi, 112 e 118.

sibile ritenere che esse siano capaci di comunicare il loro moto alle altre (1). Per conseguenza è impossibile il movimento predominante e perciò anche il totale. Diodoro, però, mentre negava la realtà del movimento attuale, ammetteva che si potesse parlare di quello passato. Se vediamo un corpo prima in un luogo e poi in un altro, possiamo dire che si è mosso; altrimenti ciò non sarebbe avvenuto (2). Sesto Empirico condanna recisamente questa opinione, perchè trova assurdo dire che qualche cosa si è mossa mentre si afferma che niente si muove (3). Ma Diodoro, pur riconoscendo che è impossibile senza il movimento spiegare in qualche modo certi fatti offerti dall'esperienza, si univa agli Eleati nel mettere in evidenza l'impensabilità del concetto di esso. L'affermazione che del moto si può parlare soltanto rispetto al passato, non al presente, include almeno implicitamente la convinzione che è esclusivamente un mezzo che bisogna adoperare se si vuole interpretare l'esperienza, non un concetto razionalmente pensabile, perchè chiaro e ben determinato: la stessa necessità di adoperare mezzi irrazionali per spiegare meglio che si può il mondo empirico è una nuova prova dell'irrazionalità e quindi della irrealtà di tale mondo (4).

Alla critica del movimento spaziale Diodoro univa quella di un'altra forma di mutamento (che Aristotele aveva incluso nella

(1) Cfr. T. Gomperz, *Gr. Denker*, II4, p. 157. Egli però afferma che se questa era veramente la opinione di Diodoro, poggiava su concezioni meccaniche puerili; la sua rappresentazione del fatto, ben lungi dal provare l'impossibilità del movimento, serve invece a esporre conformemente alla realtà il modo in cui si diffonde a partire da un punto e cresce continuamente (ivi). Ma si può rispondere che chi si limitava a una considerazione puramente logica dei fatti doveva trovare inconcepibile che il moto di due parti riuscisse a superare la resistenza di 9998 elementi in riposo.

(2) Aetius, I, 25, 5: in Dox. Gr., p. 320 *b*, 7–8; Sesto E., *Adv. Math.*, X, 48; 85–86; 102.

(3) *Adv. Math.*, X, 86.

(4) Non mi pare che T. Gomperz abbia presentato con piena esattezza il pensiero di Diodoro dicendo (op. cit., p. 156) che ha riconosciuto il movimento come fatto, ma ne ha negato la pensabilità. Diodoro provava che per spiegare i dati di fatto occorre valersi della supposizione (oscura e impensabile) del movimento, ma non voleva parlare di questo come di un fatto attuale.

κίνησις, intesa nel senso più ampio): il nascere e il perire, la genesi e la distruzione. Secondo Diodoro, un muro si distrugge o quando le pietre che lo costituiscono si toccano o quando sono disgiunte; ma siccome non rovina nè nel primo caso, nè nel secondo, è impossibile che crolli. Sesto Empirico, che riferisce l'argomento (1), lo interpreta in questo modo: Si possono pensare soltanto due tempi, e nessun altro: quello in cui le pietre sono congiunte e quello in cui non lo sono. Ora nel primo il muro esiste ancora e perciò non può essere distrutto; ma non è possibile la sua distruzione nemmeno nel secondo, perchè allora non esiste e ciò che non è, è incapace di perire (2). In sostanza, Diodoro applicava la critica del movimento spaziale alla genesi e alla distruzione: anche in questo caso l'esperienza presenta due stati diversi, ma il passaggio dall'uno all'altro non è razionalmente pensabile. Quindi, sebbene i testi nulla dicano in proposito, si può ritenere che Diodoro affermasse: è permesso dire che qualche cosa è perita (o è nata) nel passato, ma non è lecito parlare di ciò come di una realtà attuale.

A queste argomentazioni si collega la polemica contro il concetto di potenza (δύναμις), che è fondamentale nella filosofia aristotelica appunto perchè serve a dar ragione del cambiamento, del divenire (inteso nel senso più largo della parola), che deve intendersi come il passaggio dalla potenza all'atto, ossia come il passaggio all'essere da un non essere non assoluto, ma relativo. Infatti la potenza (che si identifica alla materia) è un non essere relativo, perchè non è la cosa che il divenire deve attuare, ma non è un puro nulla, inquantochè un essere che è in potenza è qualche cosa di determinato, e inoltre è in germe ciò che si realizzerà col divenire (3). Nella dottrina aristotelica la potenza non è dunque un nostro modo di intendere le cose, ma una realtà oggettiva che deve essere riconosciuta. Già prima di Diodoro altri Megarici (che, al pari di lui, si erano sforzati di togliere di mezzo una concezione destinata a giustificare la realtà del divenire) avevano criticato quella dottrina, perchè contro di

(1) *Adv. Math.*, X, 347.
(2) Ivi, 348 sg.
(3) Cfr. specialmente *Physica*, A, 7-8; *Met.*, Λ, 2.

essi dovette polemizzare Aristotele nel seguente testo: « Vi sono alcuni, come i Megarici, i quali dicono che la potenza esiste soltanto quando vi è l'atto e che quando non vi è l'atto non v'è la potenza; così chi non costruisce non ha la potenza di costruire [nel momento in cui non costruisce], ma l'ha soltanto chi costruisce quando lo fa; e lo stesso [vale] per gli altri casi... Talchè questi discorsi distruggono e il movimento e il divenire. Infatti [grazie ad essi] sempre chi è in piedi resterà in piedi e chi è seduto, resterà seduto; infatti se siederà non potrà alzarsi, perchè sarà impossibile che si alzi chi non ha la potenza di alzarsi. Se dunque non si può ammettere che si dicano queste cose, è chiaro che la potenza e l'atto sono diversi, mentre quei discorsi fanno della potenza e dell'atto la stessa cosa » (1). La confutazione di Aristotile è dunque fondata sulle conseguenze (che egli giudica assurde) derivanti da quella identificazione; ma i Megarici avrebbero potuto ribattere che per parlare di assurdità nei casi indicati sarebbe stato necessario attribuire qualche valore alla testimonianza dei sensi, mentre il loro scopo era quello di mostrare che il mondo dell'esperienza è irrazionale e perciò non ci offre la vera realtà. Per i Megarici non è ammissibile una δύναμις che preceda l'atto. Può costruire soltanto chi effettivamente costruisce e nel momento in cui costruisce, perchè esclusivamente allora sono presenti tutte le condizioni che gli permettono di agire così. Se ne manca una solamente, non si può affermare che egli possa costruire. In generale l'assenza di alcuna delle condizioni da cui dipende l'attuazione di qualche cosa non permette di dire che questa è possibile; se tutte sono presenti, essa si attua e così la potenza appare identica all'atto. La δύναμις aristotelica (che consisterebbe nella presenza di alcune condizioni, non di tutte quelle che sono richieste per la attuazione di qualche cosa) si riduce alla mancanza di una assurdità palese, a una supposizione non evidentemente inconcepibile, ossia a una pura possibilità soggettiva, priva di qualsiasi oggettività. Ma allora non è permesso di ricorrere ad essa per dar ragione di un divenire che fa passare qualche cosa da un non essere relativo all'essere; per conseguenza

(1) *Met.*, Θ, 3, 1046 *b*, 29-32; 1047 *a*, 14-20.

tutta la realtà si riduce a un essere dato una volta per sempre, statico e immutabile, che persiste in un presente perenne, perchè il passato, ammesso apparentemente, è negato nel fatto. All'obbiezione dei suoi predecessori contro la δύναμις Diodoro Crono diede un aspetto nuovo nell'argomento, famosissimo nell'antichità come esempio di abilità dialettica, chiamato κυριεύων λόγος (che si traduce comunemente con *discorso dominatore*) [1], in cui prese in considerazione non soltanto il presente, ma anche il futuro e identificò la potenza, oltre che con la realtà, con la necessità. Per Diodoro, è possibile solamente ciò che è o sarà (ciò che avviene o avverrà), ciò che è o sarà vero, ossia reale. Se una cosa avviene o avverrà, è necessaria, altrimenti è impossibile. Queste proposizioni sono ricordate da varie fonti [2], ma soltanto due, Cicerone e Epitteto, riproducono le argomentazioni con cui Diodoro le giustificava. Il primo scrive: « Ma ritorniamo a quella disputa di Diodoro, detta περὶ δυνατῶν, nella quale si ricerca quale valore abbia ciò che è possibile. Infatti Diodoro ritiene che sia possibile solamente ciò che è o sarà vero [reale]. Questo punto tocca la questione, che niente avviene che non fosse necessario e che tutto quello che può avvenire, o è già o sarà; nè le cose future possono mutarsi da vere in false, più di quelle che sono già avvenute; ma in quelle accadute appare l'immutabilità, mentre in alcune delle future pare che non esista, perchè non vi appare » [3]. Epitteto presenta in questo modo l'argomentazione di Diodoro: « Il discorso dominatore sembra investigare [partendo] da premesse di questo genere. Esistendo un conflitto interiore fra queste tre [proposizioni] nei loro rapporti reciproci, ogni passato è veramente necessario, al possibile non può seguire l'impossibile, è possibile ciò che non è nè sarà vero [cioè reale],

(1) T. GOMPERZ, *Gr. Denker*, II4, p. 542, vuole che la denominazione si riferisca al contenuto dell'argomento, al pari delle altre designazioni simili (ὁ ψευδόμενος, ὁ ἀργὸς λόγος ...) e perciò preferisce la traduzione: La proposizione dell'onnipotenza.

(2) CICERONE, *Ad familiares*, IX, 4; *De fato*, c. 7 sgg.; EPITTETO, *Diss.*, II, 19, 1–4; PLUTARCO, *De stoic. rep.*, 46 (*Mor.*, 1055 *d* sgg.); ALESSANDRO D'AFRODISIA, *In Aristotelis analyt. prior.* (ed. Wallies, Berlin, 1883), pp. 183-184.

(3) *De fato*, c. IX, 17.

Diodoro, avendo visto tale contrasto, si servì della credibilità delle due prime [proposizioni] per sostenere che niente è possibile che non sia o non sarà vera » (1) [reale].

Non si è abitualmente considerato abbastanza che Diodoro si valeva di ambedue le prime proposizioni collegate per abbattere la terza e che quindi non si deve tener conto di una sola. Quelle due proposizioni si debbono integrare reciprocamente in questo modo. Ciò che è avvenuto era necessario: ma come si può dire che non lo fosse prima della sua realizzazione? Come, per ciò soltanto che si sposta la visione dal futuro al passato, si ha il diritto di affermare che lo stesso fatto, che in quanto futuro si riteneva capace di non essere attuato, è avvenuto necessariamente e non poteva non realizzarsi? Se l'opinione che ammette la necessità del passato vuole essere presa sul serio, deve accettare anche quella del futuro, ossia ridurre il possibile al necessario. Siccome chi, come Aristotele, credeva nella esistenza oggettiva d'un possibile che è capace di non realizzarsi mai, avrebbe respinto la prima proposizione, occorreva completare l'argomento esposto con un altro, il quale in generale è stato compreso dagli storici meglio del precedente. Se al possibile non può seguire l'impossibile, il primo deve essere identificato al necessario. Infatti, se quel passato che non si è mai realizzato era possibile prima dell'attuazione del suo opposto, dopo questa è divenuto impossibile. (Quando A si è attuato, non A è diventato un impossibile). E così non si parla di un semplice cambiamento del nostro modo soggettivo di giudicare le cose, perchè la tesi che si discute afferma la natura oggettiva del possibile. Si tratta dunque del passaggio di una possibilità oggettiva a un'impossibilità che è tale ugualmente: ora, ciò è assurdo.

Qualche storico, come G. Kafka (2), pure criticando le argomentazioni di Diodoro, lo ha lodato per avere con esse formulato il principio di ragione sufficiente ed espresso la propria fede nella causalità immanente in ogni forma di divenire naturale, che Aristotele aveva combattuto, sostenendo che il principio di con-

(1) *Diss.*, II, 19, 1.

(2) *Sokrates, Platon und der sokratische Kreis* (München, 1921), p. 45 (« Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen », Bd. 7).

traddizione si applica soltanto alle proposizioni che riguardano fatti presenti o passati, non a quelle che concernono futuri contingenti [1]. Però questa affermazione non può essere accettata senz'altro. Diodoro vuole mostrare la necessità di applicare a tutti i casi, senza eccezione, i principî di non contraddizione e del terzo escluso e non si interessa direttamente di quello di ragione sufficiente e di una legge di causalità immanente al divenire. Ora, i due primi escludono che un fatto sia possibile prima di un certo momento e poi diventi impossibile, e da ciò segue che le proposizioni che riguardano la sua attuazione e non attuazione debbono essere, l'una vera, l'altra falsa. Su tali basi si poteva poi fondare l'esigenza che ogni avvenimento abbia una ragione sufficiente e che, in particolare, possa essere spiegato per mezzo di una causa che escluda ogni elemento, anche minimo, di contingenza. Ma ciò implica quella credenza nella realtà del divenire e della successione temporale che Diodoro accettava soltanto provvisoriamente, per collocarsi sul terreno stesso degli avversari, ma non per conto proprio, in modo definitivo, come spesso hanno ritenuto gli storici. Non bisogna dimenticare che egli cercava di togliere valore al divenire e al movimento e che, se ammetteva che di questo si parlasse rispetto al passato, non intendeva accordare vera realtà nè a questo, nè al moto, che appartengono a quel mondo empirico che egli respingeva. Lo stesso si deve ripetere per il passato e il futuro di cui pare che il κυριεύων λόγος ammetta l'esistenza. Al pari dei suoi predecessori Diodoro riduce il possibile a un reale che è identico al necessario, che è sempre, ossia lo conserva soltanto verbalmente, ma nel fatto lo respinge. Nello stesso modo, soltanto in apparenza ammette il passato e il futuro come momenti della successione

(1) ARISTOTELE, *De Interp.*, c. 9. Per il passato, ad esempio, è vera la proposizione che afferma che A è accaduto, falsa quella che lo nega; ma se deve avvenire ancora, ed è contingente, ossia non necessario, si può affermare soltanto che se una proposizione è vera l'altra è falsa, ma non è permesso dire quale sia vera. È vero che domani avrà luogo o no una battaglia navale, perchè una delle due cose deve necessariamente avvenire; ma non si può dire che una delle due proposizioni è vera e che quindi l'altra è falsa, perchè attualmente ambedue non sono nè vere nè false.

temporale, distinti dal presente, sebbene identici ad esso nel contenuto. Per l'argomento dei suoi predecessori è possibile soltanto ciò che è attuale; Diodoro aggiunge: o che lo sarà, ma questa concessione è illusoria, inquantochè il possibile, realizzandosi, non subisce (e non può subire) alcuna modificazione: ossia ciò che sarà *è già*. Ma allora, come si identificano possibile, reale e necessario, così si riducono a una cosa sola, nel loro contenuto, presente, passato e futuro, che infine si risolvono nel νῦν di Parmenide, in un'*ora* perenne e immutabile, occupato da una realtà parimenti immune da ogni mutamento, appunto perchè rivestita di una necessità che è posta fuori di ogni divenire. La polemica di Diodoro consiste effettivamente nello sforzo di mostrare che gli stessi concetti usati dagli avversari non conseguono gli scopi per cui sono impiegati, che la successione temporale si deve liberare da ogni mutazione qualitativa e che il possibile deve essere identificato a una realtà necessaria che non si modifica nel tempo: così, in ultimo, si giunge alle tesi della metafisica parmenidea. Chi ammette la realtà del divenire e della successione temporale può trovare negli argomenti di Diodoro l'espressione dell'esigenza di una legge causale incondizionatamente necessaria. Infatti se ogni avvenimento è determinato completamente dall'insieme delle sue condizioni, è impossibile che non si attui quando tutte si presentano; quindi si verifica non appena esiste la possibilità piena, ossia quando le condizioni che prima erano assenti si sono aggiunte a quelle che erano già presenti. Ma ciò implica che si determini un mutamento nelle condizioni stesse; e soltanto in questo caso si può parlare di una causalità immanente e necessaria, perchè in tal modo si passa da un ordine logico, per sè extra-temporale, a uno che implica un decorso nel tempo, con mutamenti effettivi, almeno nell'ordine delle condizioni. Ma anche quando questo passaggio è avvenuto, non si può dire col Robin (1) che la teoria di Diodoro include già il fatalismo dell'ἀργὸς λόγος per cui l'uomo non ha nulla da fare, perchè ciò che deve avvenire accadrà necessariamente, qualunque sforzo egli faccia per alterare il corso delle cose; infatti, le argomentazioni e dei Me-

(1) *La pensée grecque* (Paris, 1923), p. 198 sg.

garici più antichi e di Diodoro, in quanto considerano possibile soltanto ciò che presenta tutte le condizioni della propria attuazione, non escludono dalla somma di queste i fattori interni, la volontà del soggetto e la sua azione. Dalle teorie di Teodoro si poteva derivare un determinismo inflessibile, non già una concezione propriamente fatalistica.

Alle dottrine sulla potenza si collegavano presumibilmente quelle che Teodoro sosteneva rispetto al giudizio ipotetico. A suo parere, esso è valido soltanto se, quando l'ipotesi è vera, la tesi non può essere falsa [1], ossia quando la verità dell'antecedente implica in modo necessario quella del conseguente. Ma su questo punto si hanno notizie troppo scarse per potere chiarire con sicurezza il pensiero di Diodoro.

La scuola di Megara, di cui abbiamo esaminato e cercato di interpretare le dottrine più importanti, ha avuto uno strano destino. Stando a Diogene Laerzio, l'abilità dialettica di Stilpone, uno dei suoi ultimi rappresentanti, esercitò un'azione così forte sui suoi contemporanei, che poco mancò che tutta la Grecia seguisse il Megarismo [2]; ma, a guisa di una meteora, quella scuola a breve distanza di tempo doveva spegnersi oscuramente. E non si può nemmeno dire che abbia lasciato una traccia profonda nello svolgimento del pensiero filosofico posteriore; l'azione più notevole che abbia esercitato nell'antichità consiste nell'avere fornito con le sue argomentazioni strumenti di battaglia alla critica scettica; nell'età moderna soltanto scarsissimi pensatori, soprattutto l'Herbart e il Bradley, mostrano di seguire, pur senza rendersene conto, le direttive dei Megarici, giudicati tradizionalmente dialettici che si compiacevano in ischermaglie sottili di argomentazioni verbalistiche, prive di serio contenuto. Noi abbiamo cercato di mostrare che, nell'insieme, anche le loro polemiche dovevano compiere un importante ufficio di purificazione spirituale e miravano a liberare la mente degli avversari da quelle opinioni errate che opponevano un ostacolo alla visione di ciò che per i Megarici era insieme la suprema realtà e il supremo

(1) Sesto Empirico, *Pyrr. Hyp.*, II, 110; *Adv. Math.*, VIII, 115; cfr. Cicerone, *Acad. pr.*, II, 47, 143.

(2) II, 113.

bene, Dio. Ma anche se non si tiene conto di questa alta finalità delle argomentazioni che essi usavano, occorre riconoscere che i posteri, in generale, non hanno sufficientemente riconosciuto l'importanza e la gravità dei problemi ai quali si riferiscono.

Prima di parlare nel *Sofista* (1) e nel *Filebo* (2), con sprezzante compatimento, di coloro che si impigliavano nelle difficoltà suscitate dal rapporto fra l'uno e il molteplice, Platone dovette meditare a lungo su quell'argomento; infatti il *Parmenide* nella sua seconda parte studia le diverse soluzioni che se ne possono offrire e riconosce che tutte, per sè prese, sono insoddisfacenti, perchè quel problema presenta un aspetto particolare dell'altro più generale che riguarda le relazioni degli opposti nel mondo delle idee, di cui soltanto il *Sofista*, grazie a una lunga e faticosa ricerca, offre la soluzione (3). E anche nella età moderna pensatori come l'Herbart (4), lo Spir, il Bradley, dovettero ritornare sulla questione e riconoscere sostanzialmente il significato e il valore delle critiche dei Megarici. Alla coscienza comune appare naturalissimo che a una cosa singola spettino varie proprietà o aspetti diversi; ma la critica ha il diritto di chiedere come, se essa è veramente una per sè, sia anche una molteplicità. Si dirà che non *è* le proprietà, ma le *ha*? Ma quale valore ha questo *averle*? che cosa significa l'inerire di quella molteplicità in una cosa una? Come osserva l'Herbart, il possedere più proprietà deve appartenere alla natura stessa della cosa, che cessa di essere *una*, in quanto ha in sè la capacità di possedere molteplici proprietà (5). Diremo che una cosa non è un sostrato cui appartengono più proprietà, ma risulta della loro molteplicità? Allora si potrà chiedere come esse si unifichino. Si affermerà che le proprietà diverse sono in relazione reciproca? Ma se le relazioni non sono soltanto le visioni soggettive di una mente che collega realtà in sè

(1) 251 *b–c*.

(2) 14 *d*–16 *a*.

(3) V. il mio lavoro: *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone* (Torino, 1920), p. 54.

(4) Cfr. Gomperz, *Griech. Denker*, II4, pp. 139–140.

(5) F. Herbart, *Einleitung in die Philosophie*, § 122, 125. (In *Samtl. Werke* [Leipzig, 1850], I, p. 185 sg.; p. 219 sgg.

distinte e separate, ma hanno consistenza oggettiva, non si comprende, da una parte come possano collegare le proprietà (come osserva il Bradley [1], con esse si moltiplicano gli elementi: oltre i termini *a* e *b*, si ha la loro relazione *c*; e siccome occorrono altre relazioni per collegare questa coi suoi termini, si procede all'infinito), dall'altra come tale molteplicità sia conciliabile con l'unità della cosa. Se si afferma che le relazioni appartengono al pensiero, si riconosce che oggettivamente esiste soltanto una molteplicità e che l'unità è una creazione soggettiva della mente. Se invece si sostiene che la cosa è una, mentre la molteplicità delle proprietà proviene dal nostro modo di considerarla, si riconosce che il molteplice non ha esistenza oggettiva, e una volta di più i due termini appaiono inconciliabili. E non vale dire che l'esperienza interiore mostra in modo indiscutibile nella nostra coscienza una molteplicità di rappresentazioni, di sentimenti, di tendenze o, se si preferisce, di contenuti e di funzioni che si unificano nell'io; il fatto, in quanto tale, è indiscutibile, ma quando se ne chiede la spiegazione, non si comprende nemmeno in questo caso come l'uno e il molteplice si conciliino; i due termini rimangono contraddittori e perciò la loro unione appare inesplicabile. È certamente molto strano che la stessa coscienza, che è la realtà più sicura che si possa sperimentare, presenti al pensiero un problema così irto di difficoltà da apparire insolubile, ma, se si vuole restare nei limiti della pura razionalità, bisogna riconoscere che tale fatto è innegabile. Dopo E. Kant, si è ammesso, quasi universalmente, che nella sua essenza il pensiero è attività sintetica, cioè unificazione di un molteplice, e perciò (salvo rarissime eccezioni) i filosofi di tutte le scuole hanno ritenuto pacifico che l'atto stesso della conoscenza è la prova più sicura della connessione necessaria dell'unità e della molteplicità, sicchè non vi è motivo di prendere sul serio le antiche dubbiezze sulla questione; ma non si riconosce che così il problema appare anche più grave, perchè è presentato dall'intima natura della mente stessa che conosce. Se il pensiero funziona unificando un molteplice ed è quindi insieme unità e

(1) *Appearence and Reality*, Book I, chap. III, 3 (London, 1893), pp. 32-33.

molteplicità, si ha sempre il diritto di chiedere, in nome delle esigenze razionali del pensiero stesso, come questa unione sia concepibile. Allora il pensiero, fatto oggetto a sè stesso, appare impensabile, perchè contrastante con le leggi che sono le norme del suo funzionamento normale.

E non meno gravi sono altre difficoltà indicate dai Megarici. Come un certo carattere può appartenere a più oggetti diversi? Se diciamo che la nostra mente, ed essa soltanto, trova un *quid* simile in una molteplicità di casi distinti, riconosciamo che si tratta di una pura visione soggettiva, cui nulla corrisponde nella realtà. Se affermiamo che esiste effettivamente un elemento identico, dobbiamo spiegare come la sua unità si spezzi nella molteplicità degli oggetti in cui appare. Si tratta, in ultimo, del problema che nel Medio Evo ha suscitato il conflitto del realismo, del nominalismo e del concettualismo, e che non ha ancora trovato una soluzione definitiva; effettivamente contro le difficoltà suscitate dalla questione degli universali urta anche il concetto moderno della legge che deve permanere una e identica a sè stessa attraverso il variare dei fenomeni di cui esprime il rapporto funzionale costante.

Non meno gravi sono i problemi riguardanti l'intelligibilità del divenire, di cui i Megarici, seguendo l'esempio dell'Eleatismo, hanno messo in luce le difficoltà, aggiungendo alle argomentazioni tradizionali la critica di quel concetto di potenzialità in cui l'aristotelismo, accettato pacificamente in ciò dalla coscienza comune, ha creduto di scorgere una via d'uscita dalle dubbiezze presentate dalla critica filosofica sulla pensabilità del cambiamento, inteso nel senso più largo. Effettivamente, la nozione di δύναμις include tutte le difficoltà che dovrebbe eliminare, perchè è soltanto una diversa espressione del problema stesso del divenire; infatti quando diciamo che una cosa esiste potenzialmente e si attua in modo progressivo non facciamo altro che descrivere quel processo di cambiamento che dovrebbe invece essere spiegato. La filosofia moderna e contemporanea, in generale, o ha creduto di trovare nel movimento spaziale la soluzione del problema, o ha ritenuto che la vita interiore, col suo continuo fluire, fosse una prova decisiva della realtà del divenire, o ha

riposto proprio nel divenire stesso, inteso come un processo dialettico extra-temporale, la realtà suprema. Ma il movimento spaziale suscita sempre le difficoltà indicate dall'Eleatismo e dal Megarismo, se non altro perchè implica una successione temporale che non si giunge a pensare in modo pienamente intelligibile e il processo di sviluppo della vita e in particolare della coscienza ripresenta tutte le difficoltà del divenire. Per ciò che riguarda il moto dialettico, non si vede come possa assumere il carattere della storia concreta, nè come riesca a spiegare il moto nello spazio e il divenire nel tempo; si tratti pure di semplici apparenze, di visioni soggettive ed imperfette di una realtà tutta razionale, non si comprende in qual modo esse possano sorgere e soprattutto come un divenire extra–temporale ed extra-spaziale sia capace di spiegarne l'apparizione.

Il Megarismo non è stato dunque apprezzato come si meritava; ed è questo un fatto che, insieme con non pochi altri, deve far diffidare del valore della affermazione (che trova molto facilmente favore, perche lusinga l'amor proprio e favorisce la pigrizia mentale) che nel presente rivive e si conserva quanto di vitale e di pregevole ha il passato, sicchè la storia della fortuna del pensiero costituisce un giudizio sul suo valore. Ciò si verifica spesso, ma non sempre; e questo è provato dal destino dei Megarici. Rendendo una maggiore giustizia all'opera loro, si mostrerà di vedere più chiaramente quali siano il significato e le difficoltà di alcuni problemi che le filosofie predominanti non vogliono guardare in viso, ma che esigono di essere affrontati in tutta la loro gravità.

[*Licenziato dall'autore per la stampa il 16 gennaio 1933*].
